



GIOVANNI BUSÀ

COMMUNITAS, RITO E MASSA: UNA RIFLESSIONE TRA VICTOR TURNER E ELIAS CANETTI

The subject of the present discussion is the fundamental liminal character of the Sacred in its relations with space and with mankind; and therefore the role of the sacred in the production of the Communitas and its transformation into Mass. In this regard, we will refer to the thoughts of Victor Turner and Elias Canetti.

La nozione turneriana di *Communitas* esprime ancora oggi un potenziale teorico strabiliante che merita di essere ripreso alla luce delle più recenti teorie antropologiche, filosofiche e letterarie. Proprio prendendo spunto da questo ineshausto tesoro, abbiamo deciso di accostare Victor Turner a Elias Canetti, letterato mitteleuropeo del Novecento. Entrambi, a titolo diverso, hanno indagato le mosse da cui prende vita la società umana, analizzandone i meccanismi segreti posti a loro fondamento.

Il concetto di *Massa* proposto da Canetti, frutto di una trentennale esperienza diretta dell'Europa del tempo, è perfettamente accostabile alla concezione di *Communitas* espressa da Turner, prodotto di esperienze di studio *in loco* in Africa. Entrambe descrivono dinamiche sottese e quasi invisibili oggi, descrivibili solo da un privilegiato punto di osservazione che si pone al limite della società. Ciò che a noi preme è mostrare la somiglianza tra questi due concetti, senza tuttavia abiurare le differenze sostanziali e qualitative di entrambe. Il nostro discorso dunque percorrerà i punti di contatto di entrambe: nel fare questo cercheremo di far risaltare quanto più possibile il *carattere liminale* di entrambe queste esperienze umane (*Communitas* e *Massa*), trattando il carattere principale della *Communitas*, cioè l'aspetto fondamentalmente sacro di quest'ultima.

I. Il Sacro e la *Communitas*

Lo spunto da cui traggono origine le nostre riflessioni intorno ai rapporti interni la *Communitas*, tra cui il rito, è per necessità stessa la sfera del Sacro. Cerchiamo di trattare questo multiforme oggetto partendo dalla formulazione teorica dell'ormai storica opera di Rudolf Otto (1869 – 1937), *Das Heilige* (1917; trad. it. 1972).



Prima di affrontare il discorso teoretico di Otto, bisogna precisare che la sua opera si configurò sostanzialmente come contestatrice delle maggiori tendenze del pensiero dell'epoca: si caratterizzò come reazione al riduzionismo storico del positivismo ottocentesco, riaffermando l'indipendenza della Religione dalle riduttive metodologie di ricerca storica del tempo. Fu anche un lavoro teorico che si diresse contro le concezioni tipiche della teologia tradizionale allora in voga. Un'opera di reazione destinata a fare scuola ancora oggi.

La concezione teorica di Otto, assimila il Sacro all'esperienza vivente (l'*Erlebnis* di diltheyana memoria) e numinosa che investe il singolo individuo; esperienza non però con un dio personale, bensì con un "Totalmente Altro" che scatena nell'uomo la duplice sensazione del terrore e dell'attrazione profonda, producendo il senso di creaturalità di fronte alla Sua traboccante alterità. Viene usata una formulazione rimasta storiograficamente famosa per descrivere la concezione ottiana: «*Mysterium Tremendum ac Fascinans*» (Otto 1917; trad. it. 1972).

Bisogna precisare che si tratta di una formulazione modulare, in cui a ciascuno dei singoli termini corrisponde una posizione teorica profonda, descrivente la dialettica conoscitiva del Sacro da parte dell'uomo e le varie configurazioni che questa esperienza può assumere. Proveremo a dare ragione della formula di Otto concentrando maggiormente gli sforzi sul termine *Mysterium*, intorno al quale crediamo vi sia più di un elemento di confusione.

L'origine esperienziale del Sacro si rifà alla nozione di *Arreton* (Ἄρρητον), cioè all'Indicibilità assoluta. Il travalicamento della ragione umana costituirebbe, per Otto, il carattere tremendo e terrorizzante del Sacro, la cui eccedenza è apprezzabile solo a un livello emozionale e sentimentale, cioè come pura l'irrazionalità. L'irrazionalità dell'esperienza-limite del Sacro costituirebbe, dunque, il nucleo del termine *Mysterium*. Tuttavia sentiamo la necessità di discostarci dalla posizione di Otto, muovendo una critica proprio alla nozione di irrazionalità. Il Mistero si configura come ciò che «è al di là di ogni forma di espressione [...] l'inesprimibile» (Guénon 1976; trad. it. 2007: 66,67), e tuttavia non come «qualcosa di inconoscibile o intellegibile» (Guénon 1932; 1996: 130).

Se fosse *inconoscibile*, non ci daremmo pena di ricercare il Sacro in quanto non avremmo alcuna contezza della sua realtà. È, invece, *incomunicabile*: ciò implica la possibilità di esperire il Sacro, ma non di poterlo *spiegare* nella sua pienezza. A questa mancanza di comunicazione diretta sopperisce il simbolo, quale, letteralmente, *unione di due parti*, ma riprenderemo più avanti il discorso.

Incomunicabilità e inconoscibilità afferiscono evidentemente a sfere ben diverse e distanti: possiamo esperire l'inesprimibile pur senza avere la capacità di comunicarlo al nostro prossimo. Una tale esperienza però non è limitata, come credeva Otto, alla sfera dell'irrazionale, in quanto questa è logicamente contraria



alla ragione stessa, il che costituirebbe un'assurdità. È riferibile, invece, alla sfera del sovrarazionale, cioè a un principio di ordine superiore che, tuttavia, non è contrario alla ragione, bensì la fonda, la supera e la completa, mettendo in evidenza il carattere limitato e relativo delle facoltà individuali. La considerazione di Otto, secondo cui l'esperienza ieratica costituisce un *quid* superante le facoltà razionale e apprezzabile solamente tramite il sentimento è, certamente, vera in una certa misura; ma a patto che non venga intesa come totalizzante. Se così fosse, rischierebbe di rivelarsi fundamentalmente ingannevole.

Può sembrare una minuzia terminologica, quella tra irrazionale e sovrarazionale, ma è essenziale: l'idea di irrazionale, infatti, genera facilmente concezioni eterodirette che potrebbero sfociare nella sfera antropologica dell'occulto (considerabile quale categoria avversa e contraria alla sfera al Sacro), proprio in virtù degli elementi più tenebrosi e ciechi presenti nella concezione di Otto. Non si vogliono certo negare i caratteri del Tremendo e dell'Inquietante afferenti il Sacro, in quanto sono elementi che esprimono la potenza sovrana del Creatore sulle creature; ma essi vanno inquadrati in una visione meno *asfissiante*. I momenti dialettici qui elencati sono necessari e validi, se considerati come diretti in senso ascendente; tuttavia non bisogna dimenticare che tali momenti non possono descrivere pienamente la ricchezza che il Sacro possiede, e che per sua natura, è un carattere elusivo a ogni definizione teorica certa.

Riassumendo quanto fin qua esposto possiamo dire che il Sacro si configura come un *a priori* fondativo che attira a sé la ragione, completandola e superandola, che s'impone come realtà che attira, affascina e sconvolge; un *a priori* esperibile secondo modalità diverse – ciascuna delle quali è sempre diretta verso un Alto – ed incomunicabile o non pienamente comunicabile al prossimo. Inoltre, in quanto *a priori*, il Sacro è radice primigenia da cui trae scaturigine ogni altra esperienza: preesiste a ogni altra manifestazione. Questo ultimo assunto ci porta inevitabilmente a stabilire la seguente identificazione: il Sacro è la Realtà stessa in tutta la sua pienezza.

II. La *Communitas*, recettore del Sacro

Fin qui abbiamo tratteggiato un concetto, pur non esaustivo, del Sacro. Ma chi riceve questa esperienza? Evidentemente è il singolo essere umano nella concretezza materiale nella sua circostanza ambientale e storica. A sua volta il singolo, a meno che non si tratti di una astrazione teoretica, non può non essere pensato come vivente all'interno di un contesto relazionale con i propri simili. La costituzione di legami saldi con altri individui ha permesso la sopravvivenza e la prosperità dell'umanità attraverso la storia; persino i casi più eclatanti di vita so-



litaria mantengono necessariamente legami (anche tenui) con le comunità circostanziali agli eremi. Tali legami sono da considerarsi a conferme alla necessità di costruire legami comunitari: i monaci infatti, pur vivendo nelle proprie celle, hanno come primo orizzonte comunitario il cenobio; questo a sua volta è collegato a vario titolo con le città limitrofe: si costruisce un legame dunque reciproco tra i due poli, che permette loro un'interazione organica e funzionale allo sviluppo reciproco. Casi del genere, come il monachesimo, anche se per loro natura eccezionali, confermano e non contraddicono questa necessità primaria dell'uomo. Anzi, sono posti a conferma del legame comunitario in quanto segnano i confini stessi dell'umanità: ciò che è oltre appartiene a una sfera diversa da quella umana.

La costituzione del legame è indice della necessità di comunicazione e porta alla costituzione della comunità umana. Per meglio descrivere questo secondo oggetto useremo la terminologia turneriana di *Communitas*, termine ben più gravido di suggestioni teoriche:

La *Communitas* essenzialmente è un rapporto tra individui concreti, storici, particolari. Questi individui non sono frazionati in ruoli e *status*, ma si trovano gli uni di fronte agli altri al modo dell'“Io e del Tu” di Martin Buber. Insieme con questo incontro diretto, immediato e totale tra identità umane tende a porsi un modello della società come *communitas* omogenea e non strutturata, dai confini idealmente contermini con quelli della specie umana (Turner 1966; trad. it. 1972: 147,148).

Si tratta dunque di un'aggregazione spontanea e *pre-strutturale*, basata essenzialmente sull'incontro dei singoli individui, all'interno di un contesto di «comprensione viscerale e [...] comune partecipazione mistica» (Turner 1982; trad. it. 1986: 93).

Proprio come il Sacro, anche la *Communitas* è un'esperienza spontanea e primigenia nella storia dell'uomo, che si pone come momento trascendente i limiti individuali, situato dentro il tempo e tuttavia fuori dal tempo; non localizzabile e dotato di una potenza trasformativa ineguagliabile che Turner definì col termine di “liminalità”. Vedremo più avanti l'importanza della liminalità nel Sacro e nella *Communitas* attraverso l'apporto del rito.

Prima di andare oltre ci preme dover dare conto di alcuni sviluppi filosofici insiti la nozione di *Communitas*. Nel pensiero contemporaneo uno degli sviluppi più interessanti a nostro avviso si esemplifica nella seguente definizione di Roberto Esposito:

Il primo significato che i dizionari attestano del sostantivo *communitas* – e dell'aggettivo *communis* – è quello che assume senso dall'opposto ‘a proprio’. In



tutte le lingue neolatine, ma non solo, ‘comune’ (commun, comun, common, kommon) è ciò che *non* è proprio; che comincia là dove il proprio finisce: [...] esso è ciò che pertiene a più di uno, a molti o a tutti – e dunque che è ‘pubblico’, in contrapposizione a ‘privato’, o ‘generale’ (ma anche ‘collettivo’) in contrasto con ‘particolare’! (Esposito 2006: X).

Esposito continua la propria analisi scomponendo *communitas* in *cum munus*, ponendo una maggiore attenzione al termine *munus*, cioè quella particolare concezione del dono vincolante al dovere di contraccambiare e che implica uno scambio o servizio. «Una volta che qualcuno abbia accettato il *munus* è posto l’obbligo (*onus*) di ricambiarlo o in termini di beni o di servizi (*officium*)» (Esposito 2006: XI). Da ciò

risulta che *communitas* è l’insieme di persone unite non da una ‘proprietà’, ma appunto da un dovere o da un debito. [...] si configura come [...] una modalità difettiva [...] vincolata al sacrificio della *compensatio*. [...] non è un avere, ma al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare» (Esposito 2006: XIII).

Se da un certo punto di vista possiamo concordare con tale visione, almeno per quanto riguarda l’idea di un qualcosa di *non-proprio* o *altro-da-sé* che pone i membri in una prospettiva di interruzione della propria identità individuale (Esposito 2006: 149) proiettandoli in un’arena che li altera e li costringe a confrontarsi a e rapportarsi con l’altro; ci discostiamo tuttavia dalla prospettiva di Esposito in quanto la *Communitas*, per sua necessità, implica il riconoscimento intersoggettivo: è il momento il cui l’io si spoglia di sé per rispecchiarsi nel proprio non-io e ritrovarsi, prospettiva invece rigettata dal filosofo italiano. L’incontro con l’altro umano e con il Totalmente Altro genera la consapevolezza della propria limitatezza e della propria mancanza, stimolando l’uomo alla ricerca della completezza.

Inoltre nell’esposizione del filosofo napoletano, il carattere della *Communitas* è essenzialmente strutturale, fatto che sentiamo di respingere in quanto riteniamo che il carattere comunitario preceda l’idea stessa di *struttura*: «la *communitas* emerge là dove non è la struttura sociale» (Turner 1966; trad. it. 1972: 143).

Ciò da cui ulteriormente prendiamo le distanze è il carattere *violento* sul quale sembra fondarsi la comunità. Esposito riporta vari esempi di violenza quale momento fondativo della civiltà umana: Caino e Abele, Romolo e Remo, Eteocle e Polinice (Esposito 2006; Esposito 2011). È impossibile, a questo punto, non fare riferimento a René Girard, che del rapporto tra Sacro e Violenza (Girard 1972; trad. it. 1992) ha fatto un tema centrale della sua opera, rendendo quest’ultima il centro stesso da cui scaturiscono tanto il sentimento religioso quanto ogni produ-



zione culturale. Pur avendo Girard ben intuito l'importanza del sacrificio violento nella storia umana, crediamo non ne abbia inteso il valore metafisico alla base di esso, cadendo così in una totalizzazione della violenza che risulta essere quasi fine a sé stessa o quantomeno collegata al solo mantenimento della struttura sociale, come si evince in questo breve passaggio: «noi quindi affermiamo che il “Religioso” ha come oggetto il meccanismo della vittima espiatoria; la sua funzione consiste nel [...] mantenere la violenza fuori dalla comunità» (Girard 1972; trad. it. 1992: 135). Se ne coglie il senso sociale, ma non il senso spirituale. In questo contesto va tenuto conto della teoria del *desiderio mimetico* di Girard (Girard 1961; trad. it. 1965), secondo cui ciascun uomo desidera sempre ciò che altri uomini già posseggono o a loro volta desiderano: proprio perché qualcuno desidera un determinato oggetto, lo rende massimamente desiderabile per altri. Proprio questo desiderio pone il singolo a confronto con il *rivale* (il soggetto terzo): più intenso il desiderio, maggiore la mimesi; maggiore la mimesi, più radicale la violenza a cui l'uomo sottopone il proprio simile. La questione mimetica, nell'ottica girardiana assolutizza la meccanica della violenza come aggregante, ma bisogna prendere una energica distanza da simili pericoli e lo facciamo attraverso le parole del “padre” e scopritore dei neuroni a specchio, Giacomo Rizzolati, che in un recente libro-intervista, ha espresso alcuni dubbi proprio sul rapporto tra violenza e desiderio mimetico.

Ci sono intellettuali i cui scritti sono interessanti, direi “intriganti” (se questo termine esistesse in italiano e non fosse una deformazione dell'inglese), ma che in realtà, accanto a spunti notevoli, ne presentano altri discutibili [...] è difficile essere d'accordo con Girard [...] quando sostiene che noi imitiamo l'altro perché desideriamo raggiungere l'oggetto che l'altro desidera. Questo può avvenire in certe condizioni, ma non in altre. I desideri delle persone che stimiamo ci possono certamente contagiare, ma non necessariamente questo spinge alla violenza, come ritiene Girard (Rizzolati, Gnoli, 2016; 177, 178).

La questione, data la mole di dati e la complessità dell'argomento, meriterebbe una analisi appropriata che esula al momento dagli obiettivi della presente trattazione.

Tuttavia ribadiamo che l'analisi girardiana può risultare una esemplificazione troppo schematica, astratta e riduttiva: quasi che solo il sacrificio e la violenza siano il fondamento dell'umana convivenza. Rigettiamo con forza questa idea: il conflitto fa parte della natura umana ma non la totalizza; piuttosto è la volontà di comunicare e sfuggire alla solitudine (Turner 1966 trad. it. 1972: 143)¹, che fonda

¹ «La *communitas* [...] ha un aspetto esistenziale».



la *communitas* e di seguito la struttura sociale gerarchizzata, con divisione di ruoli e status sociali².

Il *munus* viene dato gratuitamente, indipendentemente dalla possibilità di chi lo riceve di contraccambiarlo e senza possibilità di opporvisi – non vi è necessariamente violenza in questo. Inteso in questo senso, la nozione di *munus* si avvicina di più al concetto di evergetismo (Veyne 1990; trad. it. 2013), cioè di quelle manifestazioni (volontarie o moralmente obbligatorie) di munificenza da parte delle classi superiori rispetto quelle inferiori.

Nel nostro caso, il Sacro dona l'esperienza di Sé all'uomo indipendentemente dalla volontà dell'uomo di riconoscerLo o di accettarLo; la violenza semmai è un effetto secondario dato dalla potenza, ma non è il mezzo principale di espressione. Volendo controbattere gli esempi riportati da Esposito, possiamo citare il caso dell'anonimo *Origo Gentis Romanae*: l'opera raccoglie varie tradizioni storico-antiquarie concernenti l'origine della civiltà nel Lazio. Inizio che avviene per il tramite del duplice dono, da parte di Giano e Saturno, della conoscenza, offerta agli uomini per sollevarli da una condizione di ferocia e barbarie. Saturno offre, dice il testo, le conoscenze tecniche («Isque primus agriculturam edocuit ferosque homines et raptò vivere assuetos ad compositam vitam eduxit» (D'Anna 1992, ed.: 12), mentre Giano il *culto* («Omissoque Iano, qui nihil aliud quam ritum colendorum deorum religionesque intulerat» (Ibid.). È chiaro: non vi è possibilità alcuna per gli uomini di contraccambiare un simile dono. Esso viene loro elargito e sortisce un effetto *trasformativo* che fa ascendere di grado gli uomini. Troviamo non casuale la *disputa*, presentata nei capitoli precedenti dell'opera, su chi fra i due abbia regnato per primo in Italia: il primato viene comunque assegnato a Giano³, che noi possiamo assumere a segno della pre-strutturale *communitas*, rispetto a Saturno, segno della struttura sociale. La precedenza del culto comunitario dovrebbe farci riflettere sulla preminenza del Sacro nella vita umana e sui rapporti intrattenuti con la Struttura sociale. In accordo con Veyne, il Superiore, qui rappresentato dalla coppia Giano-Saturno, dona o, se si preferisce, *munifica* le genti, l'inferiore, gratuitamente, senza violenza alcuna.

La *Communitas* è dunque luogo di comunione per gli uomini, ricettacolo *da cui e attraverso cui* esperire il Totalmente Altro: è l'incomunicabile vuoto strutturante attorno cui ogni cosa nasce e cresce, e a cui è sempre possibile poter tornare. Se non si riconosce tale presenza-assenza, si rischia il collasso della struttura

² Bisogna tener conto del fatto che la prospettiva teorica di Esposito è quella Filosofia Politica e non dell'Antropologia: tuttavia abbiamo ritenuto. Ugualmente interessante fare riferimento alle sue teorie.

³ Primato attestato da una diffusissima nella tradizione romana. Si vedano in proposito: Ovidio, *Fasti*, I, 235; Minucio, *Octavius* XXIII, 10; Tertulliano, *Apol.*, X, 7; *Ad Nationes* II, 12; Cipriano, *quod idola di non sint* II; Macrobio, *Sat.* I, 7, 21; Servio, *Ad Aen.* VIII, 319; Agostino, *Civ.* VII,4.



sociale: la presenza della *Communitas* produce un effetto di rinnovamento profondo grazie alla sua caratteristica di liminalità, cioè quelle situazioni in cui avviene un azzeramento delle differenze sociali e di status e che porta alla ricomposizione di situazioni di conflitto.

Come avviene questa ricomposizione delle situazioni di conflitto all'interno della società? Come si accede alla *liminalità*, vero fulcro di rinnovamento verso forme superiori di convivenza e di esistenza?

III. Il rito tra *Communitas* e Sacro

L'unica risposta possibile è: tramite il rito. Ancora una volta ci appelliamo a Turner per delineare cosa esso sia: «A ritual is a stereotyped sequence of activities [...] performed in a sequestered place, and designed to influence preternatural entities or forces on behalf of the actors' goals and interests» (Turner 1972)⁴.

Il termine *stereotyped* è da intendere come sequenza altamente codificata, costituita da simboli: abbiamo precedentemente fatto cenno a una trasposizione simbolica dell'indicibilità del Sacro quale unico vero mezzo di comunicazione.⁵ Proprio il carattere simbolico delle azioni rituali si costituisce come «codice di relazione tra umano e divino» (Tomasello 2016) ben superiore a qualsiasi altra forma comunicativa.

Nella concezione turneriana inoltre, il rito è associato alla nozione di dramma sociale: poco più sopra abbiamo infatti accennato alla *Communitas* e al rito quali situazioni di ricomposizione dei conflitti sociali. Il rito viene officiato proprio per ottenere l'esaurimento delle tensioni sociali, tramite un sistema codificato di simboli, segni, azioni e parole. L'effetto trasformativo della ricomposizione è dovuto solo alla condizione *liminale* della *Communitas* e alla sua affinità con Sacro stesso. In questo senso il rito ha un effetto trasformativo (Schechner 1976; trad. it. 1984) che orienta l'uomo verso forme e modalità superiori di vita sociale (Turner 1966; trad. it. 1972: 114).

Non a caso infatti Turner afferma: «the ritual system compensates to some extent for the limited range of effective political control and for the instability on kinship and affinal ties to which political value is attached» (Turner 1957: 291).

Dunque il rito agisce come collante sociale, assolvendo alle funzioni di: a) rinnovamento del legame tra umano e divino; b) valvola di sfogo della conflittualità.

⁴ V.W. Turner, *Symbols in African Ritual*, Science, American Association for the advancement of Science, marzo 16, 1972, vol. 179, 1100-05.

⁵ Il simbolo è intuizione intellettuale di quel che il Sacro è, ed assolve a una funzione conoscitiva superiore alle concettualizzazioni razionanti dell'uomo: proprio in virtù di tali superiorità è stato definito come un qualcosa di non-umano. Cfr. R. Guénon, *Simboli della Scienza Sacra*, Adelphi, Milano, 1996.



tà sociale; c) creazione di senso e direzionalità. Esso circonda il mondo, lo delimita e lo struttura, dotandolo di senso: solo da una simile situazione di stabilità fondativa può nascere la società civile. Il rapporto che questa intrattiene con la primordiale *communitas* è sempre rinnovabile nei momenti di maggiore crisi, e il rapporto della società col Sacro è un qualcosa di vivente e palpabile. Nella società odierna l'azione rituale e il Sacro rimangono apparati validi e viventi anche se caratterizzati sempre più da uno stato di letargica latenza: la sfera oggi dominante è quella infatti del *liminoide* – cioè da quelle forme di ritualismo secolare prive di efficacia e afferenti alla sfera trasportativa, più che trasformativa (tipica del liminale). Questo slittamento dal liminale al liminoide, provocato da una sempre più pervadente secolarizzazione, ha influito anche su altri piani: la *Communitas* è diventata *Massa*, mentre nell'ambito del rito, nei suoi aspetti performativi, si è andato sempre più evidenziando il carattere spettacolare dell'*entertainment* a scapito di quello legato all'*efficacy* del rito, per usare la terminologia schechneriana (Schechner 2002; trad. it. 2018). Si tratta di differenziazioni di non poco conto che andremo a spiegare a breve. Prima di procedere, però, occorrerà fare delle chiarificazioni sulle tre funzioni del rito da noi esposte poco sopra e come esse siano state recepite all'interno del panorama internazionale dei *Ritual Studies*.

IV. Unificazione sociale e sentimentalità nel rito

Sulla questione del Rito si è andata stratificando una vasta letteratura con una notevole varietà di posizioni nei confronti di Turner. Prenderemo in considerazione le voci e le posizioni teoriche di Stanley J. Tambiah, Catherine Bell e Ronald L. Grimes.

Bell, riconosce la funzione di collante sociale attribuita da Turner al rituale. Nella sua opera *Ritual Theory, Ritual Practice*, scrive:

Turner initially described ritual as the affirmation of communal unity in the contrast to the frictions, constraints, and competitiveness of social life and organization. Rite afford a creative “antistructure” that is distinguished from the rigid maintenance of social orders, hierarchies and traditional forms. [...] He describes rituals as those special paradigmatic activities that mediate or orchestrate the necessary and opposing demands of both Communities and the formalized social order (Bell 2009: 20, 21).

Poco oltre, Bell definisce il rituale «a medium of integration [...] for opposing sociocultural forces» (Bell 2009: 23). Considerazione quanto mai particolare dal momento che, per dirla con Grimes, Bell nutre un certo scetticismo sull'efficacia del rito in ambito sociale: «she considers ritual a weak means for accomplishin



social ends [...] She does not think ritualization has the power to achieve anything very effectively; it is “a rather blunt tool” (Grimes 2009: 300).

Anche Stanley J. Tambiah riconosce la funzione collante del rito, affermando che esso opera un'unione organica tra parti sociali originariamente separate (Levi-Strauss 1964) e al contempo contribuisce, laddove già la società esista, a realizzare, rafforzare e a legittimare le gerarchie sociali. Il rito, secondo lo studioso singalese, costituisce «un sistema di comunicazione simbolica costituito culturalmente [...] il cui contenuto culturale è radicato in costrutti cosmologici o ideologici particolari» (Tambiah 1979; trad. it. 1995: 130, 131) e avente significato solo ed esclusivamente in quel determinato contesto. Proprio i costrutti cosmologici come antefatti culturali al rito assumono una forte valenza ideologica in Tambiah, il quale intravede una simbiosi tra rito e cosmologia e afferma in modo assai condivisibile che «i costrutti cosmologici sono inseriti [...] nei riti e che i riti a loro volta inscenano e incarnano le concezioni cosmologiche» (Tambiah 1979; trad. it. 1995: 133). Se ne trae che una comprensione del rito in tutta la sua forza può essere vissuta pienamente solo all'interno di un determinato contesto, nella conoscenza di un determinato significato dei simboli impiegati nel rito stesso, laddove il rito è, per l'appunto,

la costante reiterazione degli archetipi, al fine di compiere la duplice azione di proiettare il presente nel tempo mitico e portare il regno divino superiore, o il momento dell'origine del mondo umano presente per ottenere effetti di purificazione e di rafforzamento della forza morale (Tambiah 1979; trad. it. 1995: 135).

Sentiamo, tuttavia, di doverci discostare da Tambiah in un punto fondamentale: egli, infatti, accentua eccessivamente il formalismo del rituale relegandolo a un mero mezzo comunicativo di rapporti istituzionali, ponendo l'accento sulla concezione del rito come ripetizione di un atteggiamento corretto (Bell 2006: 41; Tambiah 1979; trad. it. 1995: 137 – 139) e liquidando come ingenui e semplicistici l'intenzionalità del rito e l'apporto sentimentale, da lui intesi come fonti di confusione nella trasmissione di un determinato contenuto.

La concezione del sentimento a cui ci richiamiamo è quella afferente alla nozione di *bhakti*. Cosa è la *bhakti*? Può essere tradotto con “devozione”, implicante il lato emotivo, senza però scadere in sentimentalismo, come dimostrato da Guénon:

Nonostante la presenza dell'elemento sentimentale che quest'ultima implica in certa misura (senza però che tale elemento degeneri mai in «sentimentalismo») essa è tutta un'altra cosa; e anche quando si voglia rendere *bhakti*, in qualche



lingua occidentale, con «devozione», come si fa nella maggior parte dei casi, anche se si tratta al massimo di un'accezione derivata e se il significato principale ed essenziale di tale parola è in realtà quello di «partecipazione», come indicato da Ananda K. Coomaraswamy, «devozione» non vuol dire «servizio», o, per lo meno, si tratterà esclusivamente di «servizio divino» e non – come dicevamo poco fa – «servizio» a favore di chicchessia o di qualsivoglia cosa (Guénon 1946; trad. it. 2014: 185).

Ciò può sembrare sottile ma è ben diversa dalla concezione sentimentalistica di Otto, molto più soggetta a smarrimenti dovuti alle suggestioni e alle dimensioni demoniche: si tratta di un devozionale e consapevole abbandono a Dio. Lo si voglia o meno, il sentimento è una parte necessaria, che agisce indipendentemente dalla volontà: trasporto e trasformazione agiscono entrambe nel rito e concorrono in direzione ascendente per la formazione di una forma superiore di vita. Il rituale permette di scaricare in maniera non distruttiva le emozioni più basse e di sublimarne la forza, orientandola verso nuovi orizzonti di senso all'interno della *Comunitas*, orizzonte ultimo all'interno del quale tutto si svolge.

V. Orientamento e senso nel rito

Intenzionalità e direzionalità sono connaturate al rito stesso. Se così non fosse il rito sarebbe solo una mera sequenza di forme comunicative intrecciate, aventi solo uno scopo ludico, il che renderebbe tutto una formazione *liminoide* più che *liminale*. Tambiah rigetta proprio questo carattere dell'intenzionalità del significato in quanto fonte di confusione, esattamente come dicevamo poco sopra. Ma come può essere questo?

Se il rito riproduce una intera cosmologia, inevitabilmente si configurerà come un veicolo di significati e valori, in cui i vari astanti andranno di volta in volta a identificarsi. Solo in virtù di una tale mimesi il rito, per quanto avente azioni formalizzate e convenzionate, otterrà un senso interiore per il singolo. Scrive Grimes:

whatever or not rituals are event intentionally created as a vehicle for meanings or values, they are magnets for both. [...] In the process of performing rituals, meaningful communication inevitably happens even if one considers it a side effect. It would be difficult, if not impossible, to enact a ritual that did *not* communicate something to someone (Grimes 2014: 318).

È inevitabile la creazione di un senso interiore sia per l'astante che per lo spettatore al rito, anche se questo non dovesse essere il significato primo del rito.



La partecipazione emotiva al rito, lo ripetiamo, è un aspetto fondamentale e da non sottovalutare; ciò risponde a una duplice funzione: coinvolge il singolo rendendolo partecipe della struttura cosmologica e lo integra in essa; d'altra parte, poiché parliamo appunto di struttura cosmica, orienta il singolo verso il tempo mitico da cui questa struttura ha avuto origine, cioè lo orienta verso un Principio superiore da cui tutto scaturisce e a cui tutto tende. Bisogna ricordare che lo spazio della *Communitas*, o antistruttura, ove il rito effettivamente si svolge, ha un aspetto fortemente esistenziale, mentre le convenzioni sono proprie dello spazio strutturato della società civile.

Il rito, oltre a creare senso, orienta la vita degli uomini:

Orienting is the science and the art of finding one's way, usually with the map and the compass, sometimes with only stars and the sun. Ritual is a means of being oriented in the cosmos, and the cosmos is the world as a ritually and mythical constituted. Even an initiation rite, containing phases of deliberate disorientation, aims to orient participants so they know how to find their way as adults in their culture's world. [...] When one's world is ritually oriented, space is no longer abstract, and one place may not be as good or powerful as others. [...] As space become sacred they also became qualitative not merely quantitative or geometric but also value-laden (Grimes 2014: 258).

Gli spazi rituali ci parlano, dunque, creando inevitabilmente senso per ciascuno di noi attraverso un linguaggio codificato che i membri della *Communitas* condividono. «Rituals make meaning by performatively activating sets of symbols, thereby embedding values in webs of significance» (Grimes 2014: 322): sarebbe fuori luogo escludere questa componente di creazione continua del senso, in quanto funzione afferente alla sfera diacronica del rito stesso – mentre il codice rituale, cioè simboli, suoni, colori, formule, sarebbe afferente alla sfera sincronica (Bell 2006: 20).

VI. Il pomo della discordia.

Malgrado il riconoscimento della creazione di significato e della funzione orientante propria del rito, questo viene interpretato come una mera costruzione ideologica e socio-culturale atta a mantenere in piedi una gerarchia sociale o un determinato tipo di società, escludendo a priori la possibilità di una fonte superiore da cui il rito discende, cioè escludendo la sfera del Sacro. Addirittura vi è il paradossale riconoscimento di una dimensione occulta a cui il rito afferisce (Tambiah 1979; trad. it. 1995: 130), sovrapponendo l'occulto al Sacro, cosa di per sé paradossale.



Nel migliore dei casi vi è un misconoscimento del Sacro o una sua limitazione alla sfera della religione: una sorta di costrutto antropologico e culturale per dare spiegazione dei fenomeni di cui non riusciamo a dare razionalmente conto. Talvolta il misconoscimento si spinge a dire che il rito non fornisce alcuna prova dell'esistenza della fonte del Sacro, cioè Dio. Grimes, adottando questa prospettiva, scrive:

Religious rituals are designed to enhance interaction with sacred, but they are nor proofs for the existence of God. The necessity for ritual implies the absence of the sacred. Symbols presume an absence. The need for a connecting device implies disconnection of some sort (Grimes 2014: 324).

Non possiamo assolutamente dirci d'accordo con questa interpretazione della questione, specie per qual che concerne la funzione dei simboli. Tralasciando che consideriamo superflue le prove circa l'esistenza di Dio – il termine *esistenza* di per sé denota la questione come mal posta dato che la parola implica una “essere o stare fuori (da sé)”: come può l'Infinito stesso essere fuori da sé? È insensato per sua stessa definizione: se fosse davvero fuori da sé stesso allora non sarebbe più infinito.

Il simbolo non presuppone l'assenza, semmai viene a configurarsi come presenza e come possibilità di conoscenza della sfera aprioristica del Sacro, come *dono (munus)* attorno al quale raccogliere la *Communitas*. Non è una costruzione artificiale e culturale. Il simbolo possiede un *quid* ontologico e metafisico che trascende, con la sua ricchezza di significato, la limitatezza della visione umana.

La mancanza di considerazione per qualsiasi dimensione trascendentale si ricollega a quello che più sopra descrivevamo come progressivo passaggio dalla *liminalità* (propria del rito) al *liminoide*, con una conseguente trasformazione del rito in *performance/gioco*, e della *Communitas*, quale aggregazione umana primigenia e spontanea, nel suo rovescio, cioè la *Massa*.

VII. La Massa

Prendiamo in prestito il termine *Massa* dalla trentennale opera di Elias Canetti *Mass und Macht* (Canetti 1960; trad. it. 2015). Cosa è la *massa*? Un «fenomeno enigmatico quanto universale [...] che d'improvviso c'è là dove prima non c'era nulla» (Canetti 1960; trad. it. 2015: 19).

Proprio l'enigmaticità, la spontaneità la repentinità con le quali, secondo Canetti, essa viene a formarsi suggeriscono un tentativo di raffronto con il concetto turneriano di *Communitas*. Una prima idea è che l'una sia il rovescio dell'altra;



una seconda idea è che tra di esse vi sia un'organica continuità; una terza è che, nel tempo, l'una rischia di mutare inevitabilmente nell'altra.

Communitas e *Massa* condividono il carattere spontaneo e di aggregazione; ma mentre la *Communitas*, pur estendendo idealmente i propri confini all'intero genere umano, non tende alla crescita, la *Massa* invece si caratterizza per una crescita continua e smisurata nel tempo, tendendo a una concentrazione sempre maggiore di individui: se la spinta alla crescita cessasse, cesserebbe anche la vita della *Massa*. Secondo Canetti, infatti, la *Massa*

da quando esiste, vuol essere *di più*. La spinta a crescere è la prima e suprema caratteristica della massa. Essa vuole afferrare chiunque le sia raggiungibile [...]: non c'è limite alla sua crescita. [...] La massa aperta esiste fin tanto che cresce. La disgregazione subentra non appena essa cessa di esistere. Poiché, infatti, d'improvviso com'è sorta, la massa si disgrega. In questa forma spontanea essa è una struttura vulnerabile (Canetti 1960; trad. it. 2015: 19).

Il passaggio riportato denota il carattere potenzialmente illimitato della crescita nella *Massa*, che si configura come il nucleo vitale *Massa* stessa: se non si fosse crescita, si andrebbe irrimediabilmente contro la disgregazione. Il carattere della crescita illimitata è posto in netto contrasto invece con il carattere *liminale* della *Communitas*; la quale, pur avendo confini contermini all'intera umanità, si distingue da ogni altro tipo di aggregazione umana in virtù della soglia che la divide da ogni possibile contesto ordinario e quotidiano. L'ingresso nella *Communitas* si configura sempre come il passaggio entro una sospensione – cioè da una realtà ordinariamente intesa a una situazione di straordinarietà, o se vogliamo, il passaggio attraverso una fase di *interregnum* tra due momenti. L'accrescimento massivo non è che un rovescio dell'estensione dei confini della *Communitas*.

Un dato in comune ancor più interessante tra i due è l'uguaglianza sostanziale degli individui. Turner specifica spesso come nel passaggio da uno *status* sociale all'altro (ma anche nelle situazioni di dramma sociale), gli individui vengano completamente privati delle loro caratteristiche socio-culturali: si tratta di un momento di decostruzione totale dell'individuo, necessario alla risoluzione dei conflitti. In Canetti all'interno della *Massa* l'uguaglianza viene raggiunta tramite la *scarica*.

All'istante della scarica i componenti della massa si liberano delle loro differenze e si sentono uguali. [...] Solo tutti insieme gli uomini possono liberarsi dalle loro distanze. È precisamente ciò che avviene nella massa. Nella *scarica* si gettano le divisioni e tutti si sentono *uguali*. In quella densità [...] ciascuno è



vicino all'altro come a se stesso. [...] È in virtù di questo istante [...] che gli uomini diventano massa (Canetti 1960; trad. it. 2015: 20 – 22).

Mentre, dunque, in Turner si entra in una situazione di sostanziale ed effettiva uguaglianza in virtù del carattere di confine della *Communitas*, all'interno della *Massa* ci si sente solo temporaneamente uguali.

Entrambe le formazioni nascono ad opera di un bisogno scaturito da una parte della struttura sociale. La *Communitas* sorge nei momenti di risoluzione di un conflitto sociale o nella trasmissione di conoscenze superiori (riti di iniziazione) o per sancire il cambio di *status* (riti di passaggio); secondo necessità la *Communitas* riunisce le sue componenti. Canetti invece assegna la riunione della *Massa* a una ben determinata struttura: i *Cristalli di Massa*. «Definisco cristalli di massa quei piccoli e rigidi gruppi di uomini ben distinti gli uni dagli altri e particolarmente durevoli, che contribuiscono alla formazione delle masse» (Canetti 1960; trad. it. 2015: 88).

Senza abiurare al carattere spontaneo dell'aggregazione, osserviamo che il cristallo agisce più come un centro di gravità degli individui che come una forza coercitiva. Agisce tramite la semplice presenza, esercitando una pressione ideale e culturale che, infine, produce la *Massa*. È interessante notare come Canetti riconosca la fondamentale diversità del *cristallo* rispetto a quello dell'aggregato:

la chiarezza, l'isolamento e la costanza del cristallo spiccano paurosamente dalle agitazioni all'interno della massa. Il processo di crescita rapida e incontrollata, e la minaccia di disgregazione, che conferiscono alla massa la sua singolare irrequietezza, non agiscono all'interno del cristallo. Anche nella massima eccitazione, il cristallo risalta sempre nella massa. Qualunque massa esso provochi e in qualsiasi misura ne sia assorbito, non perderà mai del tutto il suo carattere di individualità, e si ristabilirà subito dopo la disgregazione della massa stessa (Canetti 1960; trad. it. 2015: 88);

questa caratteristica implica una somiglianza rovesciata in più tra il pensiero di Turner e quello di Canetti: la *Communitas* è un momento ombelicale e di vuoto strutturale attorno a cui, come conseguenza, nascerà di seguito la civiltà; il *Cristallo di Massa* è il punto ombelicale attorno cui la *Massa* si forma e si prepara all'azione⁶. La sottile differenza tra le due visioni risiede nel fatto che, se da un lato la *Communitas* riconosce l'esistenza di una istanza superiore che funge da fondamento e stabilisce l'efficacia dei riti e la validità dell'esistenza sua e degli stessi,

⁶ Sul legame intercorrente tra *Communitas* e Vuoto rimandiamo al volume di R. Esposito, *Communitas, Origine e destino della Comunità*, Einaudi, Torino, 2006, contenente uno specifico saggio sul rapporto tra comunità e nichilismo.



il *Cristallo di Massa* riconosce solo in sé medesimo questa caratteristica di istanza superiore. Il vuoto strutturale e ombelicale di cui dicevamo sopra riferendoci al concetto di Turner si rifà alla concezione tradizionale del Centro, assimilabile al mozzo della ruota, da cui partono tutti i raggi e che permette alla ruota stessa di girare: un carattere che ben descrive la funzionalità della *Communitas*. Il carattere ombelicale del *crystallo* è invece un blocco statico che attira a sé gli individui e che possiede compiti e caratteri fissi e limitati. Come ultima differenza tra Turner e Canetti osservabile segnaliamo l'organicità della *Communitas* contro il carattere fortemente artificiale della *Massa*.

Forse più che la *Massa* è il *Cristallo di massa* ad essere il rovescio della *Communitas*, non possiamo escludere la possibilità che questi (*Massa e Cristallo*) non siano altro che momenti dialettici di un movimento storico di allargamento orizzontale dei confini; movimento inevitabilmente che ha portato allo slittamento da una forma all'altra, con una conseguente diminuzione dell'efficacia di una forma rituale propria della *Communitas*. Si tratta di riconoscere come in effetti la quantità si sia sostituita alla qualità.

Non bisogna tuttavia lasciarsi sopraffare dal carattere rovesciato della *Massa*. Esistono infatti casi di perfetta sovrapposizione tra le nozioni di *Massa* e *Communitas* tanto da dare vita a fenomeni qualitativamente straordinari. Tali casi sono ravvisabili nei contesti religiosi ancora oggi osservabili come lo *Hajj* (il Pellegrinaggio a Mecca) e la festa di *Āshūrā* per i musulmani, la Discesa del Fuoco Sacro a Gerusalemme e la Via Crucis di Siviglia per i cristiani durante la Pasqua. Qui la concentrazione e la vastità della *Massa* incontra la direzionalità ascendente della *Communitas*

Conclusioni

Come si evince da quanto scritto sino a ora, diversi sono i punti di contatto tra i due autori e tra i loro concetti cardine: la differenza che se ne ricava mostra una organica continuità tra le due, come se la *Communitas* fosse quasi obbligata a trasformarsi in *Massa* a un certo punto della storia umana (cioè sotto l'effetto di una secolarizzazione sempre più invasiva). Rimane evidente che il Sacro è il carattere principale della *Communitas* e che, manifestandosi, si configura come uno spazio fortemente *liminale*. A livello di *Massa*, tale *liminalità* invece si manifesta in forma di *liminoide*.

Resta il fatto, come accennavamo all'inizio del presente scritto, che la ricchezza della produzione teorica di V.W. Turner è ancora gravida di conseguenze non indifferenti, in quanto aventi in sé una nostalgia che si richiama al *Sacro*, fonte inesauribile di ispirazione. Canetti d'altra parte, si è rivelato essere un pro-



mettente e tagliente strumento di analisi di dinamiche sociali oggi sempre più preponderanti.

Bibliografia

- D'Anna, G. (1992, ed.), Anonimo, *Origo gentis romanae*, Fondazione Lorenzo Valla Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- Bell, C. (2009), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York.
- Canetti, E. (1960), *Mass und Macht*, Carl Hauser Verlag, Munchen; trad. it. di F. Jesi (2015), *Massa e Potere*, Adelphi, Milano.
- Esposito, R. (2006), *Communitas, origine e destino della Comunità*, Einaudi, Torino.
- Grimes, R. L. (2014), *The Craft of Ritual Studies*, Oxford University Press, New York.
- Girard, R. (1961), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Éditions Grasset & Fasquelle, Parigi; trad. it. di L. Verdi-Vighetti (1961), *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano.
- Girard, R. (1972), *La violence et le sacré*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris; trad. it. di O. Fatica, E. Czerkl (1992), *La Violenza e il Sacro*, Adelphi, Milano.
- Guénon, R. (1932), *Les États multiples de l'être*, L'Anneau d'Or, Paris; trad. it. di L. Pellizzi (1996), *Gli Stati molteplici dell'Essere*, Adelphi, Milano.
- Guénon, R. (1946), *Aperçus sur l'Initiation*, Éditions Traditionnelles, Paris; trad. it. di P. Nutrizio (2014), *Considerazioni sull'Iniziazione*, Luni Editrice, Milano.
- Guénon, R. (1962), *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Éditions Gallimard, Paris; trad. it. di F. Zambon (1996), *Simboli della Scienza Sacra*, Adelphi, Milano.
- Guénon, R. (1976), *Mélanges*, Éditions Gallimard, Paris; trad. it. di G. Cillario (2007), *Il Demiurgo e altri saggi*, Adelphi, Milano.
- Lévi-Strauss, C. (1964), *La Pensée sauvage*, Presses Pocket, Paris; trad. it. di P. Caruso (1964), *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano.
- Otto, R. (1917), *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau; trad. it. di E. Buonaiuti (1972) *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano.
- Rizzolati, G., Gnoli, A. (2016), *In te mi specchio. Per una scienza dell'Empatia*, Rizzoli, Milano.
- Schechner R. (2002), *Introduction to Performance Studies*, Routledge, London – New York; trad. it. D. Tomasello (2018), *Introduzione ai Performance Studies*, CUE Press, Bologna.



- Scarpi, P. (2014), *Delimitazioni del Sacro*, in *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*, I convegno internazionale di studi, a cura di L. Carnevale e C. Cremonesi, Libreriauniversitaria Edizioni, Padova.
- Tambiah, S. J. (1979), *Performative Approach to Ritual*, Proceedings of the British Academy 65, London, 113-69; Trad. it. di D. Garavini (1995), *Rituali e Cultura*, Il Mulino, Bologna.
- Tomasello, D. (2016), *Rito Teatro Performance – modesta proposta per un ritorno alle origini*, Mantichora (ISSN 2240-5380), Periodico del Centro Studi Internazionale delle Arti Performative, Messina, n.6.
- Turner, V.W. (1957), *Schism and continuity in african society: a study of Ndembu village life*, Manchester United Press, Manchester.
- Turner, V.W. (1966), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago; trad. it. di D. Zandra (1972), *Il processo rituale*, Morcelliana, Brescia.
- Turner, V.W. (1972), *Symbols in African Ritual*, Science, American Association for the advancement of Science, marzo 16, vol. 179, 1100-05.
- Turner, V.W. (1982) *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publications, New York; trad. it. di S. Mosetti (1986), *Dal rito al teatro*, Morcelliana, Brescia.
- Veyne, P. (1990), *Bred and Circuses: historical sociology and political pluralism*, Penguin Books, London; trad. it. A. Sanfelice di Monteforte (2013), *Il pane e il circo - Sociologia storica e pluralismo politico*, Il Mulino, Bologna.